A tradição letrada e a memória dos movimentos populares no Brasil

(Roger Bastide e o Caso do Caldeirão)

Eduardo Diatahy B. de Menezes (*)

1 Nota Introdutória

"A memória é falível, ela possui lacunas; além disso, ela interpreta, seleciona, reconstrói; e é tanto mais frágil quanto mais perturbados são os tempos, quanto mais prolifera o maravilhoso e tudo se torna crível."

Marcel DITIENNE [1979]

"...devíamos simplesmente falar de verdades. E que as próprias verdades eram imaginações. Não estamos fazendo uma idéia falsa das coisas: é a verdade das coisas que, através dos séculos, é estranhamente constituída. Longe de ser a experiência realista mais simples, a verdade é a mais histórica de todas. (...) Os homens não encontram a verdade. Fazem-na, como fazem a sua história, e elas os recompensam largamente."

Paul VEYNE [1984]

1.1 - Preliminares

No seu estudo pioneiro sobre os quadros sociais da memória, Maurice HALBWACHS, ao longo de suas reflexões e apoiado em amplos materiais empíricos, demonstrara que nossas lembranças não são meras reproduções, mas antes, reconstituições do pas-

(*) Sócio efetivo do Instituto do Ceará.

sado em função das experiências e da lógica coletiva; sendo que tais experiências, tanto passadas quanto atuais, são apreendidas mediante os quadros e as noções que as coletividades nos fornecem. Portanto, os processos da memória coletiva constituem atos de mentes socializadas que operam com os dados coletivos. Assim, a tese de HALBWACHS pode ser resumida em duas proposições básicas: (a) a memória não é uma reprodução, mas uma reconstrução do passado; e (b) essa reconstrução se efetua mediante os recursos providos pela vida social [1952, *passim*]. Essa tese passou a constituir uma aquisição mais ou menos permanente no campo das Ciências Humanas; e historiadores, arqueólogos e demais estudiosos buscaram explorar os seus desdobramentos e ampliar a formulação de sua arquitetura teórica, particularmente nas duas últimas décadas.

De que condições, porém, emergiu essa preocupação com uma elaboração sistemática acerca da memória? No prefácio que escreveu para a obra póstuma de HALBWACHS sobre a *memória coletiva*, Jean DUVIGNAUD esboça uma resposta a essa questão ao sublinhar o fato de toda essa época, nascida da ruptura da 1ª. Guerra Mundial, ter sido dominada por uma reflexão sobre a memória e a lembrança: tanto o conhecimento científico quanto a especulação filosófica e a criação literária - com o próprio HALBWACHS, com BERGSON, PROUST, Henry JAMES, CONRAD, JOYCE, Italo SVEVO, o surrealismo, etc. -, tomaram esse tema como objeto fundamental de suas investigações; isso por certo decorre de uma lógica oculta: "essa preocupação que se concentra sobre a memória e a duração corresponde de fato a uma ruptura na continuidade das sociedades européias... O privilégio da consciência universal se dissolve, e a etnologia acentua a contingência das mentalidades 'primitivas' e 'científicas' (a despeito da ingenuidade dessa dicotomia). É a época em que LUKÁCS postula a existência de uma subjetividade de classe, a qual leva consigo sua própria visão do mundo e sua própria memória." [1968: IX-X].

Se, contudo, a teorização sobre a memória coletiva surge em data relativamente recente, a sua produção é certamente tão antiga quanto as mais remotas formações sociais. De fato, lembra-nos CHAUNU que a hominização de nossa espécie elabora-se à volta

de uma memória, "de uma memória humana que, diferentemente da memória instintiva, é em primeiro lugar memória de uma linguagem... O homem é a consciência de uma duração."; e, no longo processo da antropogênese, a consciência da temporalidade vem com a consciência da morte, "muito tempo depois do instrumento, após um rudimento de vida social, após um rudimento de linguagem." [1978: 191-192].

Com efeito, no segundo volume de seu *Le Geste et la Parole*, dedicado justamente à memória e aos ritmos, André LEROI-GOURHAN, depois de sublinhar as diferenças entre a memória instintiva nos animais e a memória associada à linguagem nos antropianos, observa que existem em comum, numa coletividade animal e numa sociedade humana, tradições que asseguram de uma geração a outra a transmissão das cadeias operatórias que permitem a sobrevivência e o desenvolvimento do grupo social. É claro que se pode discutir suas identidades e dissemelhanças, mas o agrupamento sobrevive graças ao exercício de uma verdadeira memória, na qual se inscrevem os comportamentos: "no animal, essa memória própria de cada espécie repousa sobre o aparelho mui complexo do instinto; no antropiano, a memória própria de cada etnia repousa sobre o aparelho não menos complexo da linguagem. (...) Se é exato que a *espécie* seja a forma característica do agrupamento animal e a *etnia*, a do agrupamento dos homens, a cada um dos corpos de tradições deve corresponder uma forma de memória particular." [1975: 11-12]. Desde logo, ele assinala que a noção de memória utilizada em seu trabalho possui um sentido amplificado. Não se trata de uma propriedade da inteligência, mas sim, do suporte - qualquer que seja este - sobre o qual se inscrevem as cadeias de atos. Assim, poder-se-ia falar de uma memória *específica* para definir a fixação dos comportamentos das espécies animais, e de uma memória *étnica* que assegura a reprodução dos comportamentos nas sociedades humanas; assim também, poder-se-ia falar de uma memória *artificial* - cuja forma mais recente é eletrônica - a qual assegura, sem recorrer ao instinto ou à reflexão, a reprodução de atos mecânicos encadeados [cf.: *ibid.*, nota 14, p.269]. Em resumo, no que concerne à memória que nos interessa mais propriamente aqui, "um indivíduo ao nascer acha-se face a

um corpo de tradições de sua etnia e, em planos variados, engaja-se desde a infância um diálogo entre ele e o organismo social. A tradição é biologicamente tão indispensável à espécie humana quanto o condicionamento genético o é às sociedades de insetos: a sobrevivência étnica sustenta-se sobre a rotina, o diálogo que se estabelece suscita o equilíbrio entre rotina e progresso; a rotina simbolizando o capital necessário à sobrevivência do grupo, e o progresso, a intervenção das inovações individuais para uma sobrevivência melhorada." [*ibid.*, p.24]. E LEROI-GOURHAN conclui afirmando que toda a evolução do homem concorre para situar fora deste aquilo que, no resto do mundo animal, corresponde à adaptação específica: "o fato material que mais chama a atenção é certamente a 'liberação' do instrumento, mas na realidade o fato fundamental é a liberação do verbo e esta propriedade única que o homem possui de colocar a memória fora de si mesmo, no organismo social." [*ibid.*, p.34].

Por outro lado, num belo ensaio sobre os aspectos míticos da memória e do tempo na Grécia arcaica, Jean-Pierre VERNANT [1985: 109-152] desvenda lucidamente certas dimensões dessa construção coletiva, numa perspectiva que segue uma interpretação semelhante à desenvolvida antes por F. M. CORNFORD, quando este examina o mesmo tema centrando-o nas figuras do vidente, do poeta e do filósofo gregos [1981: 99-171].[1]

Se nos reportarmos a um período mais próximo de nós, poderemos recolher argumentos consistentemente semelhantes com relação a esse processo de elaboração da memória coletiva. Com efeito, ao referir-se ao conhecido *romance* Merlin, do século XIII, Paul ZUMTOR sustenta que, "surgido, em pleno 'Renascimento do XII° século', do mesmo impulso de que provinha então a renovação da historiografia, o *romance* primitivo pretendia, como esta última, assegurar à fala um poder sobre o mundo: poder de racionalizar a cega brutalidade da experiência vivida; de ordenar a aparente desordem do universo relacionando-o com um modelo humano. A historiografia nisso visava à utilidade política: mediante uma redescoberta do passado, ela projetava sobre o futuro a imagem de um possível desejável. O *romance* dela se distinguiu ao introduzir, em seu discurso, elementos de ficção que aí desem-

penhavam o papel de uma metáfora do presente... Todavia, como exercer suficiente controle sobre a ficção de modo a impedi-la de fechar-se sobre si mesma em seu não-lugar? Como mantê-la na linearidade de uma duração histórica..., a menos que esta, expressamente situada na perspectiva de uma parusia, não encontre aí, de uma outra maneira, seu próprio fechamento?" [1980: 7-8].

Eis por que não carece de fundamento a conclusão geral a que chega Jacques LE GOFF ao examinar, num denso estudo sobre a memória, algumas de suas funções sociais:

> "...a memória coletiva foi posta em jogo de forma importante na luta das forças sociais pelo poder. Tornarem-se senhores da memória e do esquecimento é uma das grandes preocupações das classes, dos grupos, dos indivíduos que dominaram e dominam as sociedades históricas. Os esquecimentos e os silêncios da história são reveladores desses mecanismos de manipulação da memória coletiva." [1984:13].[2]

Na análise desse tema, uma conclusão, que é também uma questão preliminar, impõe-se: a consciência da temporalidade organiza-se em torno da *morte* - a qual estabelece um corte, um limite, uma finitude no curso da existência, atribuindo-lhe um conteúdo de significação variável - e se transforma em *memória coletiva* mediante dois eixos ou operadores fundamentais, a saber, o *sagrado* e o *poder.*

Contudo, não é meu propósito aqui discutir esse problema na perspectiva de sua generalidade teórica. Muito ao contrário, tentarei cercá-lo por outro ângulo e apoiar-me no exame de um caso concreto, cuja investigação me ocupa há certo tempo: isso me propiciará a ocasião de refletir sobre o confronto de níveis ou lugares sociais das produções simbólicas que estão supostas no título deste trabalho. Passo, pois, à análise de meu tema específico.

1.2 - Por que mencionar Roger Bastide?

Os trabalhos de Roger BASTIDE gozam de amplo reconhecimento dos que laboram no campo das Ciências Humanas. Mais

que isso: seu pensamento é sedutor e envolvente. Para todos quantos nos habituamos a ver nele um *mestre* e até um mestre de brasilidade que ajudou a desvelar aspectos ignorados ou pouco conhecidos de nossa realidade, um como sentimento sacral projeta-se de sua figura, tornando mais difícil assumir o distanciamento crítico exigido pelo exame das questões que nos concernem enquanto pesquisadores da "cultura brasileira" em suas múltiplas formas e em suas segmentações no tempo e nos espaços sociais e regionais. Contudo, essa confissão de sincera admiração, que ponho no início deste tópico, não me impede de apresentar discordâncias a propósito de certos pontos específicos de que ele se ocupou e mesmo face a algumas de suas interpretações. No que tange, porém, aos fatos em que se apoiarão meus comentários, não haverá propriamente desacordo ou crítica. Além disso, que fique claro desde logo: não me move nenhum desejo secreto ou abscôndita satisfação de apontar deslizes de BASTIDE. No caso, ele será tomado como mero exemplo ou, antes, como ocasião que permitirá examinar um tema que venho pesquisando nos últimos anos, a saber, *a problemática mais ampla das relações entre as matrizes polares da criação cultural* ou, noutros termos, as relações nem sempre suaves ou harmoniosas entre a *tradição letrada* e a *cultura popular*; e, dentro desse quadro maior, desenvolver *uma reflexão de perfil epistemológico sobre as condições sociais de construção da história das classes subalternas* e, mais especificamente, daquilo que OLIVEIRA VIANA designava com esta expressão desprimorosa: a "plebe rural", que ele contrapunha à sua benquista e jamais suficientemente louvada "aristocracia rural", a classe dos potentados.

Ao invés de Roger BASTIDE, eu poderia, por exemplo, trabalhar com uma peça de Dias GOMES entretecida sobre fatos que envolveram a figura do *Beato* José LOURENÇO, personagem central do caso cujos desdobramentos ulteriores vão servir de suporte para minha reflexão. Duas razões, porém, militam no sentido de não considerar aqui o texto dessa peça [1972: 237-344], a despeito de sua maior riqueza de aspectos contraditórios e distorcidos. Em primeiro lugar, pelo fato de esse texto reportar-se exclusivamente a um episódio pertencente a um período anterior à formação, sob

a liderança de José LOURENÇO, da comunidade do Caldeirão, que constitui o foco do meu interesse. Em seguida, porque o seu caráter literário ou ficcional o afasta e o exime dos critérios e regras em vigor na produção do discurso antropológico ou histórico.

Entretanto, não é bem o conteúdo de veridição ou de rigor de tais obras da tradição letrada que está em jogo, mas sim, os outros sentidos não inscritos diretamente no discurso manifesto, mas que podem ser identificados nas suas condições de produção; mesmo porque as "verdades" já são elas próprias imaginações e, se seguirmos esta idéia até o limite, conforme assevera Paul VEYNE, seremos levados a considerar como verdadeiro, a seu modo, aquilo que chamamos de ficção: "uma vez fechado o livro, a *Ilíada* ou a *Alice* são verdadeiras nem mais nem menos do que Foustel de Coulanges." [1984: 10].

Como quer que seja, esta nota introdutória não possui outra pretensão do que a de situar claramente o sentido da escolha (BASTIDE) e de enunciar os limites do caso específico de que me ocuparei a seguir, e do qual pretendo extrair alguma reflexão de caráter mais geral sobre o nosso posicionamento de pesquisadores universitários empenhados na elaboração de um conhecimento sistemático dessa coisa chamada "realidade brasileira" em sua construção histórica.

Uma última observação preliminar, antes de passar ao ponto central deste trabalho. Quero ressaltar o fato de o meu foco de interesse analítico não recair propriamente sobre o *conteúdo* do material considerado. Na verdade, o que será relevante, no caso, reside na *maneira* como esses fatos são tratados. Portanto, a inconsistência substantiva na matéria entrará apenas como apoio ou ilustração para o questionamento de certos aspectos de nossa prática de agentes situados nas instâncias dominantes da produção cultural. É esse, pois, o meu interesse teórico e epistemológico.

2. O caldeirão na versão de ROGER BASTIDE

> "Foi somente devido à descoberta da História - mais exatamente, ao despertar da consciência histórica no judeo-cristianismo e seu desenvolvimento em Hegel e seus sucessores - , foi somente devido à assimilação radical desse novo modo de ser no

> Mundo que representa a existência humana, que o mito pôde ser ultrapassado. Hesitamos, contudo, em afirmar que o pensamento mítico tenha sido abolido. (...) ele conseguiu sobreviver, embora radicalmente modificado (se não perfeitamente camuflado). E o mais surpreendente é que, mais do que em qualquer outra parte, ele sobrevive na historiografia."
>
> Mircea ELIADE [1972]

O chamado movimento do Caldeirão ou, antes, a comunidade que se formou nessa localidade, sob a direção sociorreligiosa de José LOURENÇO - um mulato cujo papel de *beato* cresceu e legitimou-se à sombra do prestígio e da autoridade do Padre CÍCERO - teve sua existência relativamente autônoma, como arraial autônomo de trabalhadores agrícolas, no período que se estende de 1926 até fins dos anos '30. Eram terras do Patriarca do Juazeiro, no sul do Ceará, para onde o padre enviava a mão-de-obra desempregada que acorria para sua cidade, na qualidade de romeiros. Desse modo, aquele pequeno povoado tornara-se rapidamente um florescente núcleo de produção rural de base comunitária. Após a morte do Padre CÍCERO, em julho de 1934, os padres Salesianos, seus herdeiros testamentários, assim como o Bispado do Crato, que também disputava o seu espólio, aliados a outras forças políticas conservadoras, decidiram encerrar aquela experiência "perigosa" (sobretudo para as relações de produção secularmente vigentes na região), acrescida do fato de o fluxo de romarias - importante elemento da circulação comercial - começar a deslocar-se parcialmente para o Caldeirão, localizado a uns 25 Km do Juazeiro, no vizinho município do Crato. Assim, um contingente da força pública do Estado, sob o comando do próprio Chefe de Polícia, Capitão Cordeiro Neto, e de seu Delegado de Ordem Política e Social, Tenente Góis de Campos Barros, em setembro de 1936, dirigiu-se àquela localidade e determinou autoritariamente a dispersão de seus habitantes. Posteriormente, sucessivas operações policiais e militares dizimaram alguns de seus remanescentes aldeados noutros locais da mesma serra do Araripe, não muito distantes do anterior arraial. Em fins de 1938 ou princípio de 1939, o Beato José LOURENÇO obtém permissão oficial de retornar ao Caldeirão com algumas famílias de seguidores mais

pacíficos e inicia a sua reconstrução. No ano seguinte, o Superior dos Salesianos exige a sua retirada. E ele migra então, com sua gente, para Exu, no estado de Pernambuco, a fim de reconstituir a experiência, que durará até sua morte em 1946, quando seu corpo é trasladado para o Juazeiro e enterrado em túmulo ao lado do de Padre CÍCERO. Eis aí, mui sumariamente, o histórico das ocorrências daquilo que passou a ser conhecido como "o movimento do Caldeirão".

Passo, pois, de imediato, para a versão fornecida por Roger BASTIDE e que vem reproduzida em seu livro *Le Prochain et le Lointain*, da qual dou a tradução que segue:[3]

> "*Segundo Caso*: Lourenço, do Juazeiro.
>
> Um caboclo havia doado ao Padre Cícero um boi mestiço de zebu, que foi confiado aos bons cuidados do negro José Lourenço, da Irmandade dos Penitentes. Um amigo de Lourenço havia feito uma promessa ao boi, por uma graça pedida, tendo como pagamento uma touceira de capim; lamentavelmente a seca o impediu de cumpri-la; Lourenço vai então roubar esse capim para o boi, mas este recusa o alimento. É um milagre! O boi, torna-se em conseqüência disso um animal sagrado, objeto de inúmeras superstições e Lourenço, na qualidade de seu protetor, transforma-se numa espécie de sacerdote. Após a morte do Padre Cícero, é a ele que passam a dirigir-se numerosos doentes e ele os curava impondo-lhes as mãos. Alguns desses enfermos curados doam todos os seus bens a Lourenço, o qual mantinha junto a si seus antigos proprietários a fim de trabalharem as terras, e rebatizava-os com nome de "São José", "Anjo da Guarda", "Anjo Gabriel", etc. A polícia, advertida da existência desse grupo de fanáticos, tenta um ataque, mas os policiais foram acolhidos por uma saraivada de tiros de fuzil; um único logrou escapar à morte. Lourenço, entrementes, temendo um segundo ataque,

> afunda-se no sertão com seu grupo de fiéis; matavam na passagem as pessoas que se recusavam a integrar-se no movimento, porém aqueles que se sentiam atraídos pelo apelo místico do amigo do Padre Cícero eram bem recebidos: deviam abandonar tudo pois o dia do retorno do "Padrinho" estava próximo, exceto as provisões de arroz que eles puderam manter (o alimento puro) e doravante não poderiam comer farinha de mandioca. A polícia, lançada à perseguição do bando, cada dia um pouco mais numeroso, consegue enfim surpreendê-lo: trezentos "fanáticos" foram mortos, algumas mulheres e crianças foram presas, mas Lourenço havia desaparecido. Cem a duzentos de seus fiéis puderam igualmente fugir."

A esse relato BASTIDE acrescenta o seguinte comentário:

> "Estamos aqui muito próximos dos movimentos messiânicos tradicionais do Brasil. Entretanto, de nosso conhecimento pelo menos, Lourenço não se proclama messias, não faz mais do que continuar o movimento do Padre Cícero, é apenas o São João Batista de seu futuro retorno à terra. Na medida em que teve êxito, não inventa tão-pouco um messianismo negro; seu exército era composto de *caboclos*. Trata-se antes de um movimento de compensação psicológica, de um Negro geralmente ridicularizado pelos Brancos e que conseguiu impor sua dominação sobre estes. Dominação frágil. Pois, ao primeiro fracasso militar, sua tropa debanda e ele desaparece para sempre. Afirmam alguns que habita numa grande cidade onde pôde juntar o dinheiro que roubou no curso de suas peregrinações pelo sertão." [1970: 269].

A quem quer que esteja medianamente informado dos acontecimentos que compuseram esse capítulo de nossa história regional não seria difícil apontar nessa página acerca de duas dezenas

de imprecisões, de erros históricos e até de invencionices e absurdos, inclusive de ordem cultural. Um exemplo só, pois não se trata de discutir aqui o conteúdo dessa citação: o "caboclo" que doou o "boi mestiço" ao Padre Cícero fora, na realidade, o industrial Delmiro Gouveia, e o boi era de fato um touro reprodutor, de raça pura. Além disso, tal fato ocorrera por volta de 1920; sem nenhuma relação direta com a época e a comunidade do Caldeirão, já que José Lourenço morava então no sítio Baixa Danta, que arrendara.

A versão apresentada por BASTIDE possui todas as características de um relato mítico que faria por certo as delícias de um LÉVI-STRAUSS: excetuadas as vagas referências ao Juazeiro e ao Padre Cícero, constitui um texto relativamente intemporal, que superpõe épocas, funde fatos, omite ou condensa elementos, desloca componentes, intercambia personagens, inventa pormenores ou os recompõe a partir de outras narrativas, etc.; enfim, é uma combinatória que parece derivar de um modelo paradigmático; onde a fantasia do autor opera mais ou menos livremente, porém em função de uma hipótese interpretativa forjada anteriormente a qualquer exame dos materiais empíricos. O que mais espanta nisso tudo é que BASTIDE tinha ao seu dispor uma fonte relativamente segura nas obras de Mª. Isaura P. de QUEIROZ [1965 e 1968]. É verdade que em sua apresentação inicial esse texto é anterior ao livro de sua discípula [1965], de quem BASTIDE prefaciará a versão francesa, disponível já três anos antes da publicação de *Le Prochain et le Lointain*[4]. Contudo, mesmo o relato infiel desse caso nos faz pensar na regularidade com que quase todos os nossos movimentos populares do campo, quase sempre de forte inspiração religiosa, têm sido perseguidos e geralmente massacrados pelas forças da ordem do Estado brasileiro, regularidade tão gritante que poderia levar à crença numa como "lei natural".

Na realidade, o caso da dissolução de mais essa comunidade camponesa, apesar de suas inequívocas peculiaridades, inclui-se no longo processo repressivo que se instaura após a Revolução de 30 e, mais particularmente, com a montagem e a vigência do Estado Novo. De fato, tal processo visava, entre outros objetivos, à quebra da autonomia estadual de base federalista e ao desmonte do poder local dos *coronéis* do sertão; daí por que, mais ou me-

nos no mesmo período, essa repressão se abate igualmente contra o Caldeirão, contra o cangaceirismo de Lampeão e seu bando, contra o movimento de Pau-de-Colher (no sertão da Bahia, em 1938), contra os "monges" do Fundão, no Rio Grande do Sul, também em 1938 [5], etc.

Por outro lado, o relato de BASTIDE sobre o Caldeirão é por ele considerado como simples exemplo para ilustrar o exame daquilo que chama de "messianismo malogrado". Portanto, que importam os "pormenores" dessa história de uma gente normalmente *soi-disant* sem história? De todo modo, não deixa de causar estranheza o fato de a fantasia e a especulação desprovida de fundamento tomarem o lugar disso que chamam a História, quando os protagonistas pertencem às classes subalternas. Para não falar, enfim, na questão teórico-interpretativa embutida na categorização sumária desses movimentos como "messiânicos".

Todavia, conforme assinalei antes, não pretendo discutir aqui nem as interpretações que essa prática possa conter, nem muito menos a sua substância factual, o seu "conteúdo" informativo, o seu produto. O que me interessa realmente é seu *modo de produção*, se assim posso expressar-me. Portanto, o ângulo que tenciono explorar situa-se noutro plano.

3. Discussão

> "A história era antes de tudo obra de justificação dos progressos da Fé e da Razão, do poder monárquico ou do poder burguês: por muito tempo também foi ela escrita a partir do "centro". Os papéis mantidos pelas elites do poder, da fortuna ou da cultura pareciam ser os únicos a contar. A história dos povos era absorvida na história dinástica, e a história religiosa na da Igreja e dos clérigos. Fora dos grandes autores e das letras eruditas, não havia literatura. A partir do centro irradiava a verdade à qual eram reportados todos os erros, os desvios ou simplesmente as diferenças: o historiador também podia apoiar no centro a sua ambição de escrever uma história "autêntica" e "total". Aquilo que escapava ao seu olhar não passava de "resto" supérfluo, "sobrevivência" anacrônica, "silêncio" cuidadosamente mantido, ou simples "ruído" ocultado no silêncio."
>
> Jean-Claude SCHMITT [1978]

"Temos que habituar-nos a considerar como fontes de História os mesmos fenômenos quotidianos de nossa vida popular, cujo valor testemunhal de modo algum é inferior às crônicas e documentos antigos. Da ornamentação de um pórtico e de um instrumento agrícola, da forma de uma casa e da boina de uma mulher pode-se haurir mais informações da História da Civilização que de muitos molhos de atas dos nossos arquivos."

Luís da Câmara CASCUDO [1959]

Caberia indagar desde logo: qual é o lugar da história desses movimentos populares dentro das práticas discursivas de nossa tradição letrada? No final do século passado, Sílvio ROMERO já indicava os balizamentos pelos quais essa tradição deveria nortear-se: "deve saber do que vai pelo mundo culto, isto é, entre as nações européias que imediatamente influenciam a inteligência nacional, e incumbe-lhe também não perder de mira que escreve para um povo que se forma, que tem suas tendências próprias, que pode tomar uma feição, um ascendente original." [1949: 45]. Essa cândida confissão de sujeição cultural do crítico sergipano trazia, contudo, a exigência de um compromisso do intelectual para com seu povo, posto que expressa de maneira vaga.

Pode parecer incongruente e talvez anacrônico, mas me sinto inclinado a confrontar essa opinião com a de GRAMSCI que anotava, a propósito das modalidades de apreensão do intelectual e do homem do povo, a seguinte observação: "O elemento popular 'sente', mas nem sempre compreende ou sabe; o elemento intelectual 'sabe', mas nem sempre compreende e, muito menos, 'sente'. (...) O erro do intelectual consiste em acreditar que se pode *saber* sem compreender e, principalmente, sem sentir e estar apaixonado (não só pelo saber em si, mas também pelo objeto do saber), isto é, em acreditar que o intelectual possa ser um intelectual (e não um mero pedante) mesmo quando distinto e destacado do povo-nação, ou seja, sem sentir as paixões elementares do povo, compreendendo-as e, assim, explicando-as e justificando-as em determinada situação histórica, bem como relacionando-as dialeticamente às leis da história, a uma concepção do mundo superior, científica e coerentemente elaborada, que é o 'saber'..." [1966: 138-139].

Independentemente do desacordo ou da convergência que eu possa ter com relação ao esquematismo e aos pressupostos dessa afirmação de GRAMSCI, parece claro que, desde sua particular perspectiva política, ele introduz, mesmo indiretamente, a importante questão dos enraizamentos sociais da produção cultural e das relações entre diferentes modos de consciência na construção dos conhecimentos. Pessoalmente, porém, eu me sinto muito mais próximo do pensamento de Michel de CERTEAU que, embora referindo-se especificamente à produção historiográfica, elabora uma análise dessa operação, perfeitamente generalizável às demais produções culturais, inclusive, é óbvio, às Ciências Humanas em geral. É sua *démarche* que o leva a afirmar:

> "Esta análise dos antecedentes, dos quais o discurso não fala, permitirá precisar as leis silenciosas que circunscrevem o espaço da operação... (...) Toda pesquisa histórica (...) é articulada a partir de um lugar de produção socioeconômica, política e cultural. Implica um meio de elaboração circunscrito por determinações próprias: uma profissão liberal, um posto de estudo ou de ensino, uma categoria de letrados, etc. Encontra-se, portanto, submetida a coerções, ligada a privilégios, enraizada numa particularidade. É em função desse lugar que se instauram os métodos, que se precisa uma topografia de interesses, que se organizam os dossiês e as indagações relativas aos documentos." [1976: 18].

No meu entender, só faltaria para complementar essa lúcida observação que Michel de CERTEAU tivesse acentuado a diferenciação dos lugares sociais dessa produção. É assim que a história dos vencedores e das classes dominantes em geral vem sendo elaborada por uma historiografia sapiente, que tanto pode ser oficial, laudatória e triunfalista, quanto radical e crítica (embora, neste caso, mais raramente); possuindo para isso seus próprios recursos, quase sempre providos pelo Estado: equipamentos técnicos sofisticados, arquivos, registros, museus, bibliotecas, institu-

tos, academias, universidades, etc. Ao passo que a história dos oprimidos e das classes subalternas, quando não é folclorizada ou reduzida a relatos fantasiosos, tende simplesmente a ser omitida, dissimulada, silenciada, ou a ser elaborada pela mesma tradição letrada, segundo sua ótica; e, por serem freqüentemente analfabetos e pobres os seus protagonistas, não possui outros registros ou lugares sociais de suas fontes senão a memória oral de sua gente ou a página policial de nossos jornais e os arquivos criminais de nossa justiça.

Triste destino! Ou o silêncio suspeitoso ou as versões deliberada ou levianamente deformadoras. Aliás, conforme observa o historiador inglês Moses I. FINLEY, posto que reportando-se a outro contexto; "nada poderia falar mais categoricamente do que essa tendência ao silêncio total." [1981: 40].

Numa perspectiva menos geral e referido diretamente à historiografia brasileira, existe um reparo de José Honório RODRIGUES que sublinha fortemente essa discriminação:

> "A história do Brasil que conhecemos é a história do que tem se passado na área da elite: superestrutural, ela é, politicamente, uma soma de arbítrio, terror, sítios, intervenções, conspirações, alienações, militarismo e, pessoalmente, o reino da mediocridade, e da exibição paranóica, com raros estadistas. O colonialismo, o imperialismo e a liderança explicam o subdesenvolvimento. A tradição que a historiografia conservadora cultiva não é intocável, é maculada. A outra história se passa na área popular, com um povo auditivo, mudo, sempre ameaçado de ser sangrado e capado. Porque é difícil conhecer suas aspirações e angústias, e mais difícil reconstruí-la. É uma história subterrânea e subjacente, que não tem participado da história escrita. A história do Brasil tem sido feita com o sangue e o suor desta gente. Mas ela não aparece na história escrita pelos historiadores das classes dominantes." [1981: 12-13].

Por outro lado, posto sejam discutíveis os comentários interpretativos de Edgar CARONE acerca dos rumos tomados pelas rebeldias populares, comentários esses entremeados no seu texto que acrescentarei a seguir, gostaria de ressaltar a força denunciadora que contém. Mas sobretudo não deve ser omitido o fato de ser oriundo de um historiador que não tem se limitado ao mero registro de sua opinião, pois, ao contrário, tem ajuntado conseqüências práticas ao seu testemunho, na medida em que tem buscado retirar do silêncio e da grossa camada de esquecimento a história das "classes perigosas", emudecidas pelo discurso dominante. Eis a sua observação, que possui ainda o mérito adicional de se referir especificamente à história que constitui o ponto de partida de minhas reflexões aqui:

> "Constituindo a maioria do povo brasileiro, a grande massa dos trabalhadores da terra, formada de trabalhadores assalariados do campo, sitiantes e pequenos agricultores, nunca teve participação efetiva na vida política nacional. A dispersão demográfica com a conseqüente falta de espírito associativo, a ignorância, a falta de saúde, o baixo nível econômico e certas peculiaridades de formação histórica do país nunca permitiram que os milhões de caboclos tivessem noção precisa de seus problemas sociais e dos meios de resolvê-los. Os nossos movimentos agrários, explosões indisciplinadas contra a opressão, assumiram formas religiosas e de pura rebeldia, como os de Canudos, do Contestado e, de um modo geral, o cangaço. À frente desses movimentos não apareceram líderes políticos conscientes mas profetas e iluminados como Antônio Conselheiro, o monge José Maria, o Padre Cícero e o beato Lourenço. Esses movimentos foram implacavelmente esmagados mediante o emprego da força bruta. Nulo foi o papel político do nosso sertanejo. Na história do liberalismo e da pseudo-democracia do Brasil, os grandes fazendeiros, industriais, comerciantes e banqueiros já falaram muito. A classe média e o ope-

> rariado disseram algumas palavras. Os trabalhadores da terra são a grande voz muda da história brasileira." [1981: 5].

Inegavelmente, uma epistemologia não-formalista teria aí muito sobre que refletir. *Grosso modo*, portanto, pode-se afirmar que existem duas maneiras principais de deformação do processo de construção historiográfica. Em primeiro lugar, o daqueles que representam os interesses da classe que se apropria da história para torná-la "oficial", elidindo ou ocultando o papel dos demais agentes que, no caso, são recalcados ou condenados ao esquecimento mediante o dispositivo de fragmentação de "fatos" e "verdades", e de sua ulterior homogeneização num modelo que serve aos objetivos dos "protagonistas" oficiais. Esse processo de "criação" da história é simétrico à produção econômica na ordem social burguesa, a saber, os verdadeiros produtores de bens e valores são transformados em mera "força-de-trabalho", ao passo que os detentores dos meios de produção se apresentam como "classes produtoras"; assim também certas forças autênticas e criativas dos processos históricos são dissimuladas por uma narrativa que acentua a ação da vontade de alguns sujeitos privilegiados, os gestos individuais de chefes e dignitários, ou de heróis nacionais. O segundo modo de deformação é complementar a esse que acabo de mencionar. Ele se constitui pelo procedimento segundo o qual - na impossibilidade de ocultar a história das classes subalternas - esta é apanhada dentro de moldes narrativos ou explicativos que, não só deturpam os fatos ou eventos, mas, sobretudo, fornecem-lhes uma imagem que se expressa por meio de categorias como: fanatismo, superstição, misticismo, messianismo, loucura coletiva, irracionalidade, banditismo, folclore e outras que tais.

***

Retorno à questão inicial deste último tópico, a fim de examiná-la de outro ângulo, num comentário final. Quero referir-me, na produção do conhecimento ou da cultura em sentido tradicional, às relações e aos papéis respectivos da *imaginação* e da chamada *operação científica*. Mas abro desde logo um parêntese

para esclarecer que emprego este segundo termo com bastante suspeição face à sua definição pelas concepções positivistas e pelas racionalidades exclusivistas, dominantes na tradição ocidental. Mais uma vez recorro ao meu parceiro de idéias, para circunscrever essa operação de uma maneira assaz limitada como sendo "a possibilidade de estabelecer um conjunto de *regras* que permitem 'controlar' *operações* proporcionais à *produção* de objetos determinados." [CERTEAU, 1976: 41, n. 5].

Portanto, no que respeita à história dos movimentos populares e de suas expressões culturais, como aliás em relação a qualquer material desse gênero, é possível afirmar que sua produção comporta pelo menos duas operações ou dois registros distintos porém, inextricavelmente, inseparáveis: um, que se reporta à matéria historicamente dada - ou seja, isso que se costuma chamar de "realidade dos fatos" - e que depende das regras acima mencionadas; e outro, que deriva do imaginário e da memória coletiva, e que se reporta às representações mais livres que fusionam o plano do real com os sonhos, os desejos, as fantasias, as esperanças, etc. E tudo leva a crer que todo conhecimento mais complexo se faz em função desse conjunto heteróclito.

É nessa perspectiva mais ampla que me parecem criticáveis e até incoerentes os discursos da tradição letrada e erudita, que exigem rigor, exatidão, critérios analíticos, provas documentais, etc., quando o objeto de estudo provém dos setores dominantes; porém, abandonam tais exigências quando este se origina das camadas populares. E o que é mais grave: tendem a imputar validade universal e mesmo absoluta aos seus produtos. Evidentemente, tais procedimentos suscitam indagações.

A esse propósito, eu poderia relembrar o caso do Caldeirão ou outro semelhante, sempre submetidos a uma variada e contraditória produção ideológica. Esse processo, paralelo ao da *mitopoiesis*, nos faz recordar a maliciosa observação de LÉVI-STRAUSS segundo a qual a Psicanálise, ao se constituir em feitiçaria atual, deixa de ser uma interpretação do mito de Édipo para se tornar mais uma de suas variantes. Igualmente, no caso de que me ocupo, caberia indagar: qual das versões forneceria a sua "verdade"? Ou será que todas elas não passam de *versões*, já que esse

parece ser o estatuto gnosiológico último de nossas práticas discursivas? Não residiria nisso a sua própria historicidade? E, portanto, aquilo que chamamos de História não estaria inelutavelmente ligada a uma hermenêutica e a uma interpretação sempre modificáveis como um destino de Sísifo? Que significam, pois, as fronteiras "definitivas" entre o Mito e a História? Não residiria nisso a sua própria historicidade entre falsidade e realidade? Entre erro e verdade?

É claro que não nutro a ingenuidade de acreditar que conviria ao caso a proposição do primeiro grande historiador moderno, Leopold von RANKE, e que até hoje inquieta a atividade profissional dessa área de conhecimento: "*wie eigentlich gewesen*" ("como as coisas se passaram realmente"). Mesmo porque, antes dessa máxima programática, haveria uma questão preliminar que não pode ser desprezada: quais *coisas* merecem ou exigem ser consideradas, a fim de estabelecer em seguida "como se passaram realmente"? Aí se instalam os processos avaliativos, já que o passado não consiste num conjunto coerente e translúcido, mas antes numa massa quase infinita de dados mais ou menos incompreensíveis e resistentes, e ele só se torna inteligível a partir do momento em que se procede a uma seleção imposta por um ou mais ângulos de visão e de interesse. Finalmente, seria bom lembrar que a tarefa do historiador consiste, em última instância, não apenas em reconstituir "como as coisas se passaram realmente", mas sobretudo em tentar compreender e explicar como se produzem as diferentes versões realizadas tanto pelos diversos protagonistas direta ou indiretamente envolvidos no caso, quanto por aqueles que se arvoram em seus intérpretes. É do confronto crítico de tais versões contraditórias e até antagônicas que tende a surgir alguma significação histórica mais consistente.

Mas, para que essa reflexão de caráter epistemológico não nos desvie para muito longe do tema desse estudo, retorno mais uma vez à questão mais ampla de que ele nasceu. Estamos, segundo parece, condenados a escolher entre diversos regimes de verdade. Evidentemente, eu não possuo a grande resposta para tais indagações, mas fico a meditar sobre esta palavra de Riobaldo:

"*Natureza da gente não cabe em nenhuma certeza.*"

NOTAS

[1] Sobre esse tema há ensaio semelhante de Marcel DETIENNE: "La mémoire du poète"[1981: 9-27].

[2] Esse belo estudo, escrito originalmente para a *Enciclopédia Einaudi*, foi retomado depois, juntamente com outros, em livro recente [1988]. Não gostaria, porém, de me furtar a uma comparação dessas conclusões acima resumidas com a sutil ironia e o grão de pessimismo de nosso MACHADO DE ASSIS, quando, no discurso metafórico de Brás Cubas, este, num diálogo imaginário com suposta leitora de suas memórias, reage ao seu reparo:

"- *Mas - dirás tu - como é que podes assim discernir a verdade daquele tempo, e exprimi-la depois de tantos anos?*

Ah! indiscreta! ah! ignorantona! Mas é isso mesmo que nos faz senhores da Terra, é esse poder de restaurar o passado, para tocar a instabilidade de nossas impressões e a vaidade de nossos afetos. Deixa lá dizer Pascal que o homem é um caniço pensante. Não; é uma errata pensante, isso sim. Cada estação da vida é uma edição, que corrige a anterior, e que será corrigida também, até a edição definitiva, que o editor dá de graça aos vermes."

[**Memórias Póstumas de Brás Cubas**. Obra Completa. v.I: Romances. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar, 1971, p.549].

[3] Mais uma vez insisto no fato que poderia ter ilustrado a questão que discutirei a seguir com o texto de outro autor que incidisse no mesmo processo, como por exemplo a página sobre o mesmo tema que se encontra numa obra mais recente - Yves DELHOYSE et Georges LAPIERRE: *L'Incendie Millénariste*. Paris: Os Cangaceiros, 1987 - em que os autores, num estilo que se revela já no título do livro, referem-se aos fatos do movimento liderado pelo Beato LOURENÇO em termos recheados de absurdos e imprecisões, que demonstram a leviandade com que a memória de tais movimentos costuma ser tratada pelo discurso sapiente. Isso mostra como, mesmo estudos específicos, oriundos das Ciências Sociais, não estão isentos de tais disparates factuais e interpretativos. Vale a pena transcrever o trecho em que aqueles autores se referem ao caso: "Por ocasião de sua morte [do Padre Cícero] em 1934, vários movimentos messiânicos se desenvolveram no *sertão*..." [Em seguida, depois de afirmarem que tais movimentos, assim como o próprio Padre Cícero, compunham-se com as autoridades locais e desse modo logravam sobreviver, conforme, dizem eles, ocorreu com Pedro Batista da Silva, de Santa Brígica, na Bahia, os autores continuam as suas invencionices:]. "Tal não se deu com o movimento do Beato Lourenço que durou de 1934 a 1938 [**sic!**]. Seu fim foi trágico. À imagem do "santo guerreiro" Antônio Conselheiro, o "beato" Lourenço fundou uma colônia; do mesmo gênero que aquela de Canudos, na planície [**sic!**] do Araripe, sempre em pleno *sertão*. Lá também, os pobres que não queriam mais submeter-se como servos recuperaram a terra, instaurando uma espécie de comunismo primitivo ou de falanstério: tudo que produziam era posto em comum. Essa prática escandalosa, que desafiava abertamente os grandes proprietários violando ou, o que é pior, ignorando as

leis da propriedade privada (leis sagradas que fundam a autoridade social dos possuidores), ia suscitar a reação quase imediata de todas as forças conjugadas da ordem estabelecida. Os *sertanejos* empunharam as armas [**sic!**], foices contra canhões como em Canudos, resistiram até a morte. Todos foram massacrados [**sic!!**] após um combate encarniçado e feroz, mas excessivamente desigual. Desde algum tempo a lei da República reinava no *sertão*. 1938: o movimento do beato Lourenço acaba-se num banho de sangue; será o último movimento messiânico revolucionário [**sic!**]; no dia 28 de julho do mesmo ano, Lampeão é morto com alguns compadres [**sic!**] em Angicos; sua morte será o golpe de graça dado no *cangaceirismo*..."[p. 327]. [**Nota**: deixei em itálico os termos que vinham em português no texto original.

[4] Quando da apresentação de uma primeira versão deste meu artigo no Grupo de Trabalho "Sociologia da Cultura Brasileira", no IX° Encontro Anual da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (ANPOCS), em Águas de São Pedro (SP), de 22 a 25 de outubro de 1985, a professora Mª Isaura P. de Queiroz, presente aos debates que se lhe seguiram, objetou a afirmação que eu fizera a propósito das inconsistências dessa página de Roger Bastide. Sustentava ela que o meu comentário seria improcedente na medida em que o artigo original do sociólogo francês antecedera de muito a publicação de seu livro sobre o messianismo no Brasil e no Mundo, e que até fôra ele, Bastide, quem lhe chamara a atenção para a existência da comunidade do Beato Lourenço, no Caldeirão. Fica, pois, registrado o reparo da colega. Não obstante, esse não era o fulcro de minha discussão nem, muito menos, isso invalida o meu argumento de que é estranho que, no seu livro *Le Prochain et le Lointain*, Bastide repita o mesmo relato e a mesma apreciação sobre o Caldeirão - na verdade, isso fazia parte de seu artigo "*Le messianisme raté*", publicado originalmente em *Archives de Sociologie des Religions*, Paris, v. 3 (1958): 31-37 - recheados de absurdos e imprecisões que poderiam ter sido facilmente retificados pela leitura do livro de Mª Isaura, cuja edição francesa ele mesmo prefaciara, conforme já assinalei, e onde ele resume razoavelmente as principais ocorrências daquele movimento sociorreligioso.

[5] Sobre este último movimento, existe a obra de PEREIRA e WAGNER [1981].

Bibliografia

BASTIDE, Roger:

1970 *Le Prochain et le Lointain*. Paris: Cujas.

1971 "Os Problemas da Memória Coletiva", cap. III de *As Religiões Africanas no Brasil*. São Paulo: Pioneira/Edusp, v. 2, pp. 333-358.[Edição original: 1960].

BERGSON, Henri:

1953 *Matiére et Mémoire*, 54ª éd. Paris: PUF.

CARONE, Edgar:

1981 *Movimento Operário no Brasil (1945-1964)*, v. II. Col. "Corpo e Alma do Brasil". São Paulo: Difel.

CASCUDO, Luís da Câmara:

1959 *Rede de Dormir* (uma pesquisa etnográfica). Rio de Janeiro: Serviço de Documentação do MEC.

CERTEAU, Michel de:

1973 *L'Absent de l'Histoire*. Paris: Mame.

1975 *L'Écriture de l'Histoire*. Paris: Gallimard.

1976 "A Operação Histórica", **in** LE GOFF, Jacques e NORA, Pierre (org.): *História - Novos Problemas*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, pp. 17-48 Edição original: 1974].

1987 *Histoire et Psychse entre Science et Fiction*. Présentation de Luce Giard. Coll. "Folio". Paris: Gallimard.

CHAUNU, Pierre:

1978 *La Mémoire et le Sacré*. Paris: Calman-Lévy.

CLASTRES, Pierre:

1976 *La Société contre l'État*. Paris: Minuit. [Especialmente o cap. 10: "De la torture dans les sociétés primitives", pp. 152-160].

CORNFORD, F. M.:

1981 *Principium Sapientiae*. As origens do pensamento filosófico grego, 2ª ed. Lisboa: Fundação C. Gulbenkian.

DELHOYSE, Yves et LAPIERRE, Georges:

1987 *L'Incendie Millénariste*. Paris: Os Cangaceiros.

DETIENNE, Marcel:

1979 "Repenser la Mythologie", **in** IZARD, Michel et SIMON, Pierre (org.): *La Fonction Symbolique*. Essais d'anthropologie. Paris: Gallimard, pp. 71-82.

1981 *Les Maîtres de Vérité dans la Grèce Archaïque*. Paris: Maspero.

DUARTE, Luiz Fernando Dias:

1986 "Memória social", *Dicionário de Ciências Sociais*. Rio de Janeiro: F.G.V.

ELIADE, Mircea:

1972 *Mito e Realidade*. São Paulo: Perspectiva.

ESTUDOS HISTÓRICOS (revista):

1989 "Memória",CPDOC/FGV, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3. [Traz artigos de Michel Pollak, Hugo Lovisolo, Miriam Moraes Lins de Barros, Carlos Alberto Coimbra, etc.].

FACÓ, Rui:

1965 *Cangaceiros e Fanáticos* (gênese e lutas), 2ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

FERRO, Marc:

s/d. *Falsificações da História*. Lisboa: Europa-América [Ediç. original: 1981].

FINLEY, Moses I.:

1981 *Mythe, Mémoire, Histoire* (Les usages du passé). Paris: Falmmarion.

FOUCAULT, Michel:

1972 *A Arqueologia do Saber*. Petrópolis: Vozes.

GOMES, Dias:

1972 "A Revolução dos Beatos", *Teatro*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira v. I, pp. 237-344.

GRAMSCI, Antonio:

1966 *Concepção Dialética da História*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

GRUNEBERG, Michael M. and MORRIS, Peter (eds.):

1978 *Aspects of Memory*. London: Methuen.

HALBWACHS, Maurice:

1952 *Les Cadres Sociaux de la Mémoire*, nouvelle édition. Paris: PUF.

1968 *La Mémoire Collective*, 2ª éd., rev. et augm. (Préf. de J. Duvignaud) Paris: PUF.

1971 *La Topographie Légendaire des Évangiles en Terre Sainte.* Étude de mémoire collective. (Préface de Fernand Dumont). 2ª éd. Augmentéé d'une mise à jour bibliographique. Paris: PUF.

JEUDY, Henri-Pierre:

1986 *Mémoires du Social.* Paris: PUF.

LE GOFF, Jacques:

1984 "Memória", *Enciclopédia Einaudi*, v. I: Memória-História. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, pp. 11-50.

1988 *Histoire et Mémoire.* Coll. "Folio". Paris: Gallimard.

LE GOFF, et Al. (orgs.):

1978 *La Nouvelle Histoire.* "Les Encyclop. du Savoir Moderne". Paris: Retz.

LEROI-GOURHAN, André:

1975 *Le Geste et la Parole*, v. II: La Mémoire et les Rythmes. Paris: Albin Michel.

MERLEAU-PONTY, M.:

1971 *Fenomenologia da Percepção.* Rio de Janeiro: Freitas Bastos.

NORA, Pierre:

1978 "Mémoire Collective", **in** LE GOFF, J. et Al. (orgs.): *op. cit.*, pp. 398-401.

PEREIRA, André e WAGNER, Carlos Alberto:

1981 *Monges Barbudos e o Massacre do Fundão.* Porto Alegre: Mercado Aberto.

PIAGET, Jean et INHELDER, Bärbel:

1968 *Mémoire et Intelligence.* Paris: PUF.

QUEIROZ, Mª. Isaura Pereira de:

1965 *O Messianismo no Brasil e no Mundo.* São Paulo: Dominus-Edusp.

1968 *Réforme et Révolution dans les Sociétés Traditionnelles.* Préf. de Roger Bastide. Paris: Anthropos.

1983 *Roger Bastide.* Col. "Grandes Cientistas Sociais"- 37. São Paulo: Ática.

RODRIGUES, J. Honório:

1975 *História, Corpo do Tempo.* São Paulo: Perspectiva.

1981 *Filosofia e História.* Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

ROMERO, Sílvio:

1949 *História da Literatura Brasileira,* 4ª ed., t. I. Rio de Janeiro: J. Olympio.

SAMARAN, Charles (dir.):

1986 *L'Histoire et ses Méthodes.* "Encyclopédie de la Pléiade". Paris: Gallimard.

SCHMITT, Jean-Claude:

1978 "L'Histoire des Marginaux", **in** LE GOFF, J. et Al. (orgs.): *op. cit.*, pp. 344-369.

SPIRO, Rand J.:

1982 "Subjectivité et Mémoire", *Bulletin de Psychologie* (Sorbonne), Paris, tome XXXV, nº 356: 553-56.

VV.AA.:

1970 *La Mémoire.* Symposium de l'Association de Psychologie Scientifique de Langue Française - Genève, 1968. Paris: PUF.

VERNANT, Jean-Pierre:

1985 *Mythe et Pensée chez les Grecs.* Études de psychologie historique. Nouv. éd. rev. et augm. Paris: La Découverte.

VEYNE, Paul:

1982 *Como se Escreve a História e Foucault revoluciona a História.* Brasília: Edit.da Univ. de Brasília.

1983 *O Inventário das Diferenças* (história e sociologia). São Paulo: Brasiliense.

1984 *Acreditavam os Gregos em seus Mitos?* Ensaio sobre a imaginação constituinte. São Paulo: Brasiliense.

WALLON, Henri et EVAR-CHMELNISKI, Eugénie:

1951 *Les Mécanismes de la Mémoire en rapport avec ses Objets.* Paris: PUF.

* Ao realizar este trabalho, o autor teve o apoio de uma bolsa. como Pesquisador I-A, do Conselho Nacional de Desenvollvimento Científico e Tecnológico (CNPq).